nexos

Cultura y vida cotidiana

Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía

Yasnaya Elena Aguilar Gil

México no es una sola nación sino un Estado en el que existen, oprimidas, muchas naciones. Esta es una de las tesis con las que Yásnaya Elena A. Gil (Ayutla Mixe, Oaxaca, 1981) propone reimaginar nuestro país: tras la desarticulación de los discursos y las prácticas nacionalistas, se encuentra una confederación de comunidades autónomas capaces de gestionar la vida en común sin la intervención de las instituciones estatales. Otro mañana posible para pensar hoy.

1. Un río

El nombre de un río que nace en la meseta tibetana, pasa por la India y atraviesa Paquistán cuenta con una historia inquietante. Su nombre propio en castellano, Indo, proviene de una antigua lengua reservada para los oficios y las escrituras sagradas del hinduismo. Del sánscrito "sindhu", la palabra pasó al persa como "hindush", al griego como "indós", y de ahí al latín "indus", y luego al castellano ya convertida en "indo". El nombre de este río se relaciona también con la región que conocemos como India y después, mediante una historia de confusiones geográficas escuchada ya demasiadas veces, el gentilicio "indio" terminó siendo utilizado para nombrar a los integrantes de un conjunto de pueblos que habitaban el continente americano a la llegada de los colonizadores europeos. El viejo nombre de un río, mencionado en el texto más antiguo de la India, adquirió también en latitudes remotas una carga connotativa fuertemente despectiva. En este río pienso cuando, dentro de la cabina de un taxi, escucho al conductor lanzar improperios contra una persona que casi provoca una colisión, una lista de insultos que termina de manera culminante con un sonoro "indio".

Contrario a la creencia de muchas personas, las secuencias indi- de las palabras "indio" e "indígena" no tienen una relación etimológica. Lejos del acuoso origen de "indio", la palabra "indígena" proviene del latín y se utilizaba para designar la adscripción a un lugar de nacimiento: de indi- (de allí) y gen- (nacido) su significado etimológico sería "nacido allí" u "originario". En los usos más antiguos que podemos encontrar en castellano de la palabra "indígena", se muestra un significado etimológicamente estricto. Indígena designaba entonces a toda persona "nacida allí"; la naturaleza deíctica del "allí" permitía que "indígena" adquiriera significado según el lugar al que se hiciera referencia. ¿Cómo fue que palabras tan distintas, indio e indígena, se llegaron a usar para nombrar aparentemente la misma categoría muchos siglos después? ¿Cómo fue que adquirieron su significado actual?

Estas palabras, indio e indígena, también podrían lavar su significado, desteñirse en medio de un río que se lleve las estructuras que les dan sustento porque, al menos en la actualidad, es la existencia de los Estados nacionales las que les da cuerpo. Es decir: en cierto escenario futuro esas palabras podrían volverse insignificantes, felizmente irrelevantes. Imaginar ese escenario es el propósito central de este ensayo.

2. Un accidente histórico

Gracias a la politóloga mixe Tajëëw Díaz Robles tuve noticias del periodista mapuche Pedro Cayuqueo, autor del extraordinario libro *Solo por ser indios* y otras crónicas mapuches, en el que, entre otras cosas, se vuelve evidente la tensión entre el Estado chileno y los pueblos indígenas, especialmente el pueblo mapuche. En una de las entrevistas que concede Cayuqueo, declara que él es mapuche, que su nacionalidad es la nacionalidad mapuche, pero que cuenta con un pasaporte chileno debido a un lamentable accidente histórico que prefiere no mencionar. Tras esta declaración, más que ocurrente, encuentro dos elementos fundamentales para entender la situación actual de los pueblos indígenas de México y del mundo: las particularidades propias de los pueblos y naciones y el surgimiento, lamentable para Cayuqueo, de un mundo dividido en entidades legales llamadas Estados.

Hacia una confederación de naciones autónomas

1. Reconocer que México no es una sola nación sino un Estado en el que existen, oprimidas, muchas naciones.
2. Aspirar, en consecuencia, a crear una confederación de comunidades autónomas capaces de gestionar la vida en común sin la intervención de las instituciones estatales.
3. Empezar por desarticular los discursos y prácticas nacionalistas que pretenden hacernos creer que México es una nación única e indivisible.
4. Fortalecer los espacios autogestivos que las comunidades indígenas han creado a lo largo de su historia.
5. Declarar la existencia de territorios indígenas autónomos en los que el Estado no pueda concesionar proyectos extractivos que atenten contra la calidad de vida de las personas.
6. Respetar los mecanismos de gobierno y de administración de recursos económicos de las comunidades indígenas.
7. Reconocer la existencia de múltiples formas de entender la justicia, el castigo y la reparación del daño.
8. Promover la organización comunitaria como un vía efectiva para las labores de seguridad y vigilancia locales.
9. Gestionar los servicios de salud de manera comunitaria, impulsando un diálogo intercultural entre la medicina occidental y elementos de la medicina propia de cada pueblo indígena.
10. Reconocer el derecho de cada comunidad indígena a gestionar la educación básica y a asociarse con otras comunidades para gestionar la educación superior.

Aunque parece una declaración ociosa, me interesa recalcar esta observación obvia: nunca en la historia de la humanidad el mundo estuvo dividido en poco más de doscientos países bajo un modelo ideológico en el que a cada uno se le ha construido una identidad, una bandera, una historia, una lengua y una serie de símbolos asociados. Casi resulta imposible pensar hoy el mundo sin estas divisiones, que en muchas ocasiones se asumen como existentes desde siempre, como dadas desde el

origen o como el modo en el que el mundo ha sido ordenado desde un principio. La división del mundo en Estados nacionales se utiliza también como catalejo para mirar el pasado: el "México prehispánico" solemos decir frecuentemente, ignorando la gran inexactitud de la frase pues lo prehispánico excluye por fuerza México, un Estado creado hace apenas doscientos años.

La existencia de un par de centenares de Estados en el mundo choca con una realidad: la existencia de miles y miles de naciones que quedaron encapsuladas dentro de esos doscientos Estados. El pueblo ainu en Japón, el pueblo sami que habita en Noruega, Suecia, Finlandia y Rusia, y el pueblo mixe en Oaxaca son considerados pueblos indígenas a pesar de ser naciones distintas entre sí y de tener experiencias históricas más que contrastantes. Los une un rasgo bajo la categoría "indígena": el hecho de no haber conformado su propio Estado, el hecho de haber quedado encapsulados dentro de otros Estados. Aún más: estos Estados construyeron prácticas y narrativas homogeneizantes que niegan la existencia misma de otras naciones, naciones con lengua, territorio y pasado en común.

La gran trampa de los Estados modernos es que, a golpe de ideología nacionalista, nos han hecho creer que, además de Estados, son también naciones. Las naciones, entendidas como pueblos del mundo, no son necesariamente Estados. Bajo la falsa equivalencia Estado-nación subyace la lógica y el funcionamiento del mundo actual, que genera categorías en principio insostenibles, como "cultura francesa", cuando sólo en la Francia continental se hablan, además del francés, otras doce lenguas distintas, o como "cultura mexicana", cuando los mexicanos (es decir, los pertenecientes al Estado mexicano) hablan lenguas agrupadas en doce familias lingüísticas radicalmente distintas entre sí y pertenecen a más de sesenta y ocho naciones con diferencias culturales muy marcadas. México es un Estado, no una nación. México es un Estado que ha encapsulado y negado la existencia de muchas naciones. La constitución mexicana es bastante elocuente en cuanto al establecimiento de esas equivalencias cuando enuncia que "la nación mexicana es única e indivisible". Si realmente lo fuera, no sería necesario decretarlo.

Basados en el número de lenguas distintas en el mundo, podríamos decir que existen aproximadamente siete mil naciones, repartidas en unos doscientos Estados, doscientos países. Esto tiene como consecuencia que la mayor parte de las naciones

en el mundo no cuenten con un Estado que los respalde o con un ejército que resguarde su autonomía. Los Estados establecen pactos con individuos concretos a los que reconoce como ciudadanos iguales ante la ley y no con las naciones y las colectividades que en realidad lo conforman.

Para formar la equivalencia Estado-nación, los Estados modernos se han empeñado en combatir la existencia de otras naciones. En 1998 hablantes de las otras lenguas que se hablan en territorio francés, como el bretón, el catalán y el aragonés, pidieron al Estado francés el reconocimiento de sus lenguas en la Constitución. Esta propuesta chocó con una férrea oposición; la Academia Francesa, por ejemplo, que rara vez se pronuncia públicamente, declaró que "las lenguas regionales atentan contra la identidad nacional". Estas palabras me parecen una aceptación tácita de la ideología que sostiene a los Estados: la mera existencia de lenguas y naciones distintas a la que han creado los Estados atenta contra el proyecto del Estado mismo.

Las naciones del mundo que no conformaron Estados son la negación de los proyectos de Estado. A la mayoría de estas naciones se les conoce como pueblos o naciones indígenas. Lejos ya del significado etimológico, la categoría "indígena" es una categoría política, no una categoría cultural ni una categoría racial (aunque ciertamente ha sido racializada). Indígenas son las naciones sin Estado. Por eso son indígenas el pueblo ainu en Japón, el pueblo sami en Noruega y el pueblo mixe en Oaxaca. Esta condición une también a pueblos como el catalán o el escocés.

El caso de México es bastante elocuente. Como ya ha señalado Federico Navarrete en el libro *México racista: una denuncia*, el proyecto nacional tuvo como uno de sus principales objetivos la engañosa creación de la categoría "mestizo": "Los nuevos mestizos mexicanos —escribe Navarrete— […] no fueron producto de una mezcla 'racial' y tampoco 'cultural', sino de un cambio político y social que creó una nueva identidad. En términos históricos y culturales, esta forma de ser, bautizada como mestizo, era más cercana a la cultura occidental de las élites criollas que a ninguna de las tradiciones indígenas o africanas que convivían en el territorio de nuestro país".

La categoría "mestizo" se opone necesariamente a la categoría "indígena" pues el proyecto estatal mexicano creó en el siglo XX esta oposición binaria. El lingüista Michael Swanton ha apuntado que la palabra "indígena" no se usó con su significado actual durante la época colonial y que no fue hasta entrado el siglo XIX cuando se

comenzó a utilizar como hoy lo hacemos. Para el imperio español, las naciones que habitaban este territorio eran "indios", y tal categoría formaba parte de un complejo sistema de castas que se redujo después de la Independencia a una oposición binaria para el Estado mexicano: indígena-mestizo. Si para el imperio español fuimos indios, para el Estado mexicano somos indígenas, aunque en la actualidad se usen como términos equivalentes.

Sin embargo, cada lucha de reivindicación de las naciones del mundo sin Estado se relaciona con estas categorías de manera distinta, como apunta Francesca Gargallo en *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. "Las y los mapuche —escribe Gargallo— se niegan a ser llamados 'indios' y rechazan el apelativo 'indígenas', pues son mapuche, una nación no colonizada, pero las y los aymara afirman que 'si como indios' nos conquistaron, como indios nos liberaremos." Como se observa en el caso mapuche, la negación de las etiquetas "indio" e "indígena" implica la negación de la colonización europea o del colonialismo interno estatal. En el caso mexicano, una parte del llamado movimiento indígena ha rechazado terminantemente la etiqueta "indígena" y ha preferido el término "originario", que pone en juego otra serie de implicaciones. Por el contrario, otra parte ha determinado utilizar el término y la categoría indígena para nombrar una serie de luchas y circunstancias que hermanan a pueblos distintos entre sí.

Dado que la creación de un mundo dividido en Estados nacionales es reciente, entonces la condición de "indígenas" no es esencial sino producto del "lamentable accidente histórico" al que se refiere Pedro Cayuqueo. Como apunta el historiador Sebastián van Doesburg, las categorías "mixe", "mapuche" o "mixteco", por ejemplo, permiten vislumbrar un futuro —y de hecho un presente— diferente en que la identidad no se construya exclusivamente en relación al Estado-nación como sucede con la etiqueta "indígena". El término "indígena", no hay que olvidarlo, sólo cubre doscientos años de los nueve mil años de historia mixe o mesoamericana (tomando la domesticación del maíz como su génesis).

3. ¿Un México con nosotros?

El Estado mexicano ha diseñado políticas públicas, promulgado leyes y ejercido presupuestos para borrar la existencia de otras naciones y de otras lenguas. La castellanización forzada es un ejemplo de una política pública que ha negado, de

manera bastante exitosa, el derecho de la población infantil indígena a acceder a educación en su lengua materna. La alucinante Ley sobre el Escudo, la Bandera y el Himno Nacionales dicta, legalmente, valga la redundancia, las formas adecuadas para rendir culto a una serie de símbolos que ayudan a sostener la idea de que el Estado es también una nación, única e indivisible.

Se calcula que a principios del siglo XIX, después de trescientos años de colonialismo español, aproximadamente el 65 % de la población del naciente Estado mexicano hablaba una de las muchas lenguas indígenas del país. Si ahora, después de doscientos años de vida como Estado, los hablantes de lenguas indígenas representamos sólo el 6.5 % de la población podemos decir que los pueblos indígenas no son pueblos minoritarios sino *minorizados* y que la aparente mayoría mestiza es en realidad población *desindigenizada* por el proyecto estatal. De seguir con la tendencia actual, en unos cien años los pueblos indígenas representarán tan sólo el 0.5 % de la población mexicana, culminando así el proyecto estatal de homogeneización.

Negar la existencia de otras naciones que no sea la creada por el nacionalismo mexicano no sólo afecta el estatus político de los pueblos indígenas; esa negación también ha tenido consecuencias directas como la violación de los derechos humanos de las personas pertenecientes a pueblos indígenas. Los distintos castigos físicos y psicológicos que recibieron los hablantes de lenguas indígenas en los procesos de castellanización forzada son un ejemplo de estas violaciones a derechos básicos. La mayoría de los problemas que enfrentamos los pueblos indígenas en la actualidad se relacionan con los proyectos estatales en los que estamos inscritos. En el caso mexicano, por ejemplo, la autorización de proyectos como hidroeléctricos, mineros y petroleros que el Estado ha autorizado en territorios pertenecientes a pueblos indígenas atentan directamente contra la gestión y la propiedad comunal de los territorios propios. Según el Registro Agrario Nacional, más del 75 % del territorio del estado de Oaxaca es de propiedad social (comunal o ejidal) y en este territorio se han autorizado más de trescientas concesiones mineras que no han sido sometidas a consulta.

Ante esta realidad, los pueblos indígenas han reclamado el derecho a la autonomía y a la libre determinación como naciones, naciones sin Estado que necesitan gestionar la *res publica* por ellos mismos. Como parte de esta lucha, poco a poco se ha construido

una serie de mecanismos y recursos legales internacionales que tienen como objetivo dotar de mayor autonomía a los pueblos indígenas como naciones sin Estado. Dentro de estos mecanismos legales, destacan el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y, en el caso de México, la reforma al artículo 2 de la Constitución en 2001.

Sin embargo, los Estados modernos han mostrado en general una gran resistencia a reconocer la autonomía y el derecho a libre determinación de los pueblos indígenas. Para el Estado mexicano en particular, el "problema indígena" se lee como el fracaso del proyecto de incorporación que idealmente integraría a los pueblos indígenas a esa cultura creada *ad hoc* en la que todas las personas hablan español, ejercen sus derechos políticos de un mismo modo y el Estado administra todos los territorios y bienes naturales. El problema para el Estado, y para buena parte del movimiento por los derechos de los pueblos indígenas, ha sido la necesidad de construir algo que yo he querido llamar "un México con nosotros", una política de integración a los mecanismos del Estado. En este tipo de proyectos se busca la inclusión de individuos pertenecientes a pueblos indígenas mientras se sigue impidiendo la participación de sus colectivos. Por ejemplo, se celebra que el número de indígenas en la Cámara de Diputados local en el estado de Oaxaca se haya incrementado en las últimas décadas, aunque esos diputados representen intereses de los partidos políticos que los postularon más que intereses de los pueblos indígenas a los que pertenecen. Por contraste, la iniciativa de reforma constitucional presentada por los pueblos indígenas de Oaxaca al legislativo local hace cuatro años que proponía, entre otras cosas, la creación de un parlamento indígena donde los pueblos pudieran tener representantes directos sin pasar por los partidos políticos ha sido congelada. Otro ejemplo: los sistemas de becas de estudio para jóvenes indígenas que otorgan distintas instituciones sigue la lógica integracionista mientras que la construcción de un sistema educativo propio de cada pueblo indígena sin injerencia estatal parece una realidad lejana.

Contrario a esta tendencia integracionista, para muchos pueblos y comunidades indígenas la exigencia reside en que el Estado reconozca la autonomía y la libre determinación de las naciones indígenas, que reconozca el pluralismo jurídico y las distintas maneras en las que los pueblos y las comunidades indígenas gestionan su

organización social y política, que en muchos casos funciona de manera bastante distinta a la del Estado mexicano. Para este movimiento, es necesario crear un México que no absorba ni uniformice el "nosotros", un Estado que no tenga como fin último integrar a los pueblos indígenas en ese ideal fabricado que ha dado en llamar "mestizo".

4. ¿Una nación pluricultural o un Estado plurinacional?

Además de los problemas históricos, los pueblos indígenas enfrentamos en el presente severas amenazas que ponen en riesgo nuestros territorios. El gobierno mexicano ha concesionado gran parte de los territorios de los pueblos indígenas a empresas con proyectos neoextractivistas, como las mineras, las hidroeléctricas y las de extracción petrolera, entre otras. Estas concesiones ponen en evidencia las contradicciones del Estado: por un lado, ha firmado tratados que lo obligan a consultar a los pueblos indígenas antes de concesionar sus territorios; por el otro, considera que los recursos naturales del territorio mexicano son propiedad federal. A pesar de que el Estado mexicano reconoce tanto la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, que reconoce la autonomía de los pueblos indígenas sobre su vida y territorio (este último tratado de carácter vinculante), en la práctica está lejos el pleno reconocimiento a la libre determinación de los pueblos indígenas y a la consulta cuando se trata de emprender proyectos en sus territorios.

Como resultado del surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 y de los Acuerdos de San Andrés firmados en 1996, en 2001 se modificó el artículo segundo de la Constitución. Ahora reconoce: "La nación mexicana es única e indivisible. La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas […]. El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional". Aun cuando esta reforma representa un avance importante, llama la atención el hecho de que el Estado mexicano se enuncie como nación y la existencia de los pueblos indígenas se contemple desde la perspectiva de la diversidad cultural. El Estado mexicano mantiene así la ficción que legitima su existencia: se sigue

narrando a sí mismo como si fuera una nación con diversidad de culturas. Por un lado, concede autonomía a los pueblos indígenas; por el otro, se enuncia como la única nación posible.

La diversidad cultural es un rasgo propio de todas las sociedades. Así, la diversidad cultural también se presenta dentro de cada una de las naciones indígenas, que lejos están de ser pueblos homogéneos, culturalmente hablando. Reconocer la obvia diversidad cultural no tiene las mismas implicaciones políticas que tendría enunciar la existencia de un Estado plurinacional. Ahí se encuentra la trampa del multiculturalismo neoliberal, como lo han llamado diversos autores.

Ante una realidad que pone en entredicho su legitimidad, el Estado mexicano se ha alejado del indigenismo integracionista (al menos en teoría) para acercarse al discurso que pondera la multiculturalidad. Los resultados me parecen casi los mismos. El Estado tolera e incluso alienta la existencia de los pueblos indígenas sólo cuando se trata de sus manifestaciones culturales. Los espacios oficiales que han abierto sus puertas a los pueblos indígenas se concentran sobre todo en el sector cultural, mientras que los espacios políticos siguen todavía cerrados. Cada vez tenemos más premios para la producción literaria en lenguas indígenas, pero registrar a una niña con un nombre en otomí continúa siendo un terrible calvario.

Para evitar el reconocimiento de que este país es en realidad un Estado en el que existen muchas naciones, México ha preferido confinar a las naciones indígenas en categorías culturales y no en categorías políticas, a pesar de que la Constitución les concede autonomía. La narrativa identitaria mexicana, reforzada cada lunes en las escuelas y abonada muchas veces por los estudios antropológicos, ha encerrado en una trampa la lucha por la autonomía de los pueblos indígenas. La trampa ha consistido en esencializar el rasgo indígena y asignarlo como rasgo cultural. Resulta bastante común leer estudios titulados "Cosmovisión indígena", "Música indígena" o "Danza indígena", como si los pueblos que no conformamos Estados debiéramos tener, por esa mera razón, una misma cosmovisión, una misma música o un mismo tipo de danza. El propio movimiento indígena ha caído muchas veces, me parece, en la trampa de hacer de "indígena" un rasgo esencial, cuando es en realidad un rasgo político que debería ser temporal. Esta narrativa, que mantiene la ficción de que el Estado mexicano es una nación rica en diversidad cultural, oculta el ejercicio de

"borramiento" que implicó su creación y la violencia que se ha ejercido sobre naciones distintas que cuentan con su propia lengua, un pasado particular y un territorio común. Mientras tratemos la categoría "indígena" como categoría cultural, el Estado la seguirá utilizando como velo para ocultar que el proyecto integracionista y las violencias asociadas continúan a marchas forzadas.

5. Nosotros sin México

En un intercambio virtual, Pedro Cayuqueo me hacía notar la sorpresa con la que había recibido, desde su contexto, uno de los principales lemas del movimiento zapatista: "Nunca más un México sin nosotros". El movimiento al que Cayuqueo se adscribe busca justamente lo contrario: un Chile sin mapuches, un pueblo mapuche sin Estado chileno, un Estado que les permita ejercer a los mapuches la autonomía a la que tienen derecho.

Las prácticas y el discurso nacionalista del Estado mexicano han sido muy exitosos porque han convertido una ideología en sentimientos individuales, de los cuales es muy difícil desprenderse. El nacionalismo estatal hace parecer como algo perfectamente natural la existencia del Estado mexicano como nación única, como identidad única y como unidad cultural. Es la bandera, es el himno, son los símbolos, son las fiestas y los altares patrios los elementos fundamentales que constituyen la narrativa con la que se ha violentado la existencia misma de los pueblos indígenas. Las prácticas del nacionalismo mexicano posibilitaron en gran medida los castigos físicos y psicológicos que sufrió la población infantil indígena para adquirir de manera violenta el castellano como lengua nacional. Es el nacionalismo estatal el que dio sentido al despojo que sufrieron pueblos chinantecos y mazatecos cuando, en aras del bien de la "nación", tuvieron que dejar su territorio para que el Estado construyera la presa Miguel Alemán en Oaxaca. El nacionalismo mexicano es la narrativa que justifica la violencia racista que han padecido los pueblos indígenas de México.

A pesar de todo, y contra el funcionamiento mismo del Estado mexicano, los pueblos indígenas han ejercido cierto grado de autonomía. Por ejemplo, un gran número de comunidades indígenas en Oaxaca se organizan de modo distinto al del Estado mexicano. En muchos municipios oaxaqueños las elecciones locales se realizan sin partidos políticos, sin campañas electorales y mediante asambleas; las autoridades municipales no cobran sueldos y tienen por máxima autoridad a la asamblea de

comuneros; la seguridad, el acceso al agua y muchos servicios se gestionan comunitariamente. Apenas en 1995 la legislatura local reconoció estas prácticas. Cada vez que los pueblos indígenas han exigido el reconocimiento pleno de su autonomía, las voces de intelectuales liberales resuenan alertando sobre una temida "balcanización". Se trata del Estado liberal negando una vez más que su origen implicó la negación de la existencia de otras naciones.

Aun cuando la legislación otorga autonomía y libre determinación a los pueblos indígenas, el Estado no los reconoce en la práctica. Los pueblos indígenas rara vez participamos en el diseño de los programas educativos, de salud o de justicia que nos afectan. El Estado mexicano está diseñado para inhibir el ejercicio de la autonomía. Tan es así que es posible que, antes de conformarse un Estado realmente plurinacional, culmine el proyecto de mestizaje que pretende hacer desaparecer a los pueblos indígenas como colectividades.

¿Qué representa la autonomía de los pueblos indígenas? En otra conversación con Cayuqueo, pensábamos en dos salidas posibles. La primera: el establecimiento de Estados plurinacionales, Estados que como entidades legales puedan confederar a las naciones que las conforman y en los que cada una de ellas cuente con un alto grado de autonomía y libre determinación. Me parece que éste es el modelo al que aspira una gran parte del movimiento indígena, y ya es una realidad, al menos en papel, en la Constitución de Bolivia, que se enuncia como un Estado plurinacional.

Desde otros movimientos se ha planteado otra salida: la idea de que para gozar de máxima autonomía, de máxima capacidad de autogobierno, es necesario conformar un Estado independiente. Si los pueblos indígenas somos indígenas porque no formamos un Estado, entonces una manera posible de hacer desaparecer las violencias asociadas a la categoría indígena es formando un Estado propio (después de todo, el Estado de la Ciudad del Vaticano tiene un territorio muchísimo menor que el territorio del pueblo mixe). Este planteamiento, sin lugar a dudas, es el que despierta más alarmas. Mientras que los discursos nacionalistas estatales son bastante tolerados e incluso exaltados, los nacionalismos no estatales se califican como peligrosos. La existencia de una bandera española, por ejemplo, recibe una lectura distinta a la reivindicación de una bandera catalana. La bandera mexicana no parece ser una afrenta mientras que la existencia de una bandera yaqui genera a menudo

dudas y suspicacias. Aun cuando los nacionalismos estatales son los que han tenido las consecuencias más terribles sobre la humanidad, son los nacionalismos no estatales los que reciben mayor condena.

Tomar el camino de la autonomía mediante la conformación de un Estado independiente, más allá de las dificultades prácticas, implica varias contradicciones preocupantes. El modelo al cual han resistido los pueblos indígenas es precisamente el modelo del Estado: entonces ¿por qué habríamos de replicarlo? El hecho de que las naciones indígenas no hayan conformado Estados nacionales se contrapone al modelo liberal que los generó. ¿Crear un Estado independiente no sería, paradójicamente, sucumbir a la misma ideología que pretendemos resistir?

Los posibles caminos de la autonomía efectiva plantean discusiones interesantes. La existencia de un himno y una bandera mixes, por ejemplo, genera en mí sentimientos encontrados. Por un lado, reconozco que simbolizan la resistencia de la nación mixe a los ejercicios de homogeneización y "borradura" a los que lo ha sometido el Estado mexicano; por el otro, representan la calca de los mismos mecanismos simbólicos del Estado. Resulta necesario también construir una autonomía simbólica en la que la pertenencia a nuestras nacionalidades se pueda manifestar sin el imaginario que han construido los Estados. La confederación de los pueblos iroqueses en Estados Unidos, que ha emitido sus propios pasaportes, supone un cuestionamiento serio al Estado, pero de algún modo calca los mismos mecanismos.

Plantear la creación de Estados independientes, más allá del escándalo que provoca cada vez que se habla de ello, evidencia también que nuestra imaginación ha sido cooptada. Necesitamos imaginar otras formas posibles de organización política y social, un mundo pos Estados nacionales, un mundo que no esté dividido en países. "Nosotros sin México" significa un nosotros sin Estado, sin el Estado mexicano, pero sin crear otros Estados. A diferencia del modelo integracionista, el modelo "Nosotros sin México" no busca integrar a los pueblos y a los individuos indígenas a los mecanismos estatales sino confrontarlos y prescindir lo más posible de ellos.

En un mundo sin Estados, la categoría "indígena" deja de tener sentido. Somos indígenas en la medida en que pertenecemos a pueblos que no crearon Estados. En una conversación sobre el tema, alguien preguntaba si entonces lo que queremos es

dejar de ser indígenas. Idealmente sí. Idealmente podríamos dejar de ser indígenas, no para convertirnos en mestizos sino para ser sólo mixes, mapuches, samis o rarámuris.

6. Una confederación de comunidades autónomas

El objetivo que planteo comienza por imaginar. Imaginar un "Nosotros sin México", un mundo sin Estados, comunidades autónomas capaces de gestionar la vida en común de los pueblos indígenas —que dejarían se serlo— sin la intervención de las instituciones estatales.

También es primordial combatir los discursos y las prácticas nacionalistas del Estado. Negarse a rendir honores a una bandera que representa a un Estado etnocida. Dejar de reproducir toda práctica que refuerce la idea de que México es una nación. Dejar de amar a México porque los Estados no deben amarse. La resistencia a los símbolos es importante pues socava la narrativa que sostiene y legitima a los Estados.

Hace unos años, en Oaxaca, durante una protesta, unos jóvenes quemaron públicamente una bandera mexicana. Las reacciones me parecieron desproporcionadas: políticos de izquierda y derecha condenaron por igual los hechos, la opinión pública reaccionó indignada, los jóvenes fueron detenidos y, en un giro increíble, las instituciones de gobierno inventaron y ejecutaron una "ceremonia de desagravio a la bandera nacional" en la que diversas voces se disculparon públicamente con la bandera. En un país erigido sobre el etnocidio de los pueblos indígenas, en un país con miles de desaparecidos, en un país lleno de fosas clandestinas, el Estado nunca ha organizado una disculpa pública, que en cambio sí fue ofrecida a una bandera quemada.

La existencia misma de los pueblos indígenas, con lenguas, territorios y organizaciones políticas distintas, se lee como una afrenta a la existencia de México como una sola nación mestiza. Nuestra existencia y permanencia se entiende como una quema de la bandera. Pues bueno: para construir un futuro para los pueblos indígenas resulta necesario seguir quemando banderas, al menos simbólicamente. La resistencia a las prácticas nacionalistas es necesaria y urgente.

En ese contexto, ¿no hemos perdido ya demasiado tiempo y esfuerzo pidiéndole al Estado mexicano que reconozca y respete las autonomías? Las batallas han sido muchas, y los logros, pocos. ¿Qué podemos hacer? Además de resistir a las acciones y a los símbolos del Estado, es importante comenzar a arrebatarle funciones.

La lógica liberal apunta hacia el lado contrario: nos dicen que hay que trabajar para mejorar el funcionamiento de las instituciones estatales y esperar que ellas respeten el ejercicio de las autonomías. La realidad, sin embargo, muestra que en ese camino no cabe mucha esperanza: los territorios indígenas enfrentan hoy fuertes amenazas y el proyecto de mestizaje sigue su implacable curso a pesar de la fuerte resistencia. En sentido contrario, es posible tratar de prescindir de los servicios del Estado y fortalecer los espacios autogestivos que muchísimas comunidades indígenas han creado a lo largo de su historia. Incluso es posible ir más allá y arrebatarle las funciones con las que ejerce la opresión: crear un sistema educativo para cada nación indígena, y sistemas de salud y de administración de justicia gestionados de manera autónoma.

Si bien combatir la ideología nacionalista es fundamental, también lo es plantear algunos ejes rectores para la gestión de la vida autónoma. Dada la gran diversidad de realidades que presentan los pueblos indígenas, resulta complicado dibujar un solo escenario posible para la construcción de estructuras autogestivas lo más alejadas posibles de los mecanismos estatales. A pesar de ello, es factible trazar algunas ideas rectoras.

En cuanto al territorio: si bien una gran parte de los territorios de los pueblos indígenas se gestiona como propiedad social (ejidal o comunal), muchos pueblos indígenas no cuentan con este reconocimiento para sus territorios. Un primer paso sería declarar la existencia de territorios indígenas autónomos en los que el Estado no pueda concesionar proyectos extractivos que atenten contra la salud y la calidad de vida de las personas, como sucede con la minería a cielo abierto. La autonomía sobre el territorio funciona como base para desarrollar la vida en común y la gestión de otros asuntos sociales. Sin la posibilidad de gestionar de manera autónoma sus propios territorios, los pueblos indígenas no podrán desarrollar de manera adecuada otras acciones necesarias, como el aprovechamiento de los bienes naturales y el ordenamiento de un mercado interno más justo. Por ejemplo, en el caso del pueblo mixe, y como ya había planteado desde la década de los ochenta el antropólogo mixe

Floriberto Díaz, el exceso de la producción de maíz en las tierras bajas podría cubrir las necesidades de las tierras frías, las cuales así ya no tendrían que verse obligadas a comprar el maíz importado que provee Diconsa, un organismo estatal de abasto. Un mayor control sobre el territorio tendría un impacto directo sobre distintos asuntos, como el comercio, la provisión de alimentos e incluso la gestión en temas de seguridad.

En cuanto a las formas de gobierno: si bien la Constitución reconoce el derecho de los pueblos indígenas a elegir sus formas de gobierno, es necesario que ese reconocimiento sea efectivo y transversal. Para el caso de Oaxaca, organismos políticos como el instituto electoral local o la Secretaría de Gobierno estatal reconocen la existencia de municipios que eligen a las autoridades sin partidos políticos; sin embargo, la Secretaría de Finanzas no reconoce que esos municipios tienen sus propios mecanismos de administración de recursos económicos y se relaciona con ellos como con cualquier otro municipio, lo cual genera situaciones muy complejas. Más allá del reconocimiento del Estado, es necesario reforzar estas diversas maneras de administrar la *res publica* que no pasan por la estructura de los partidos políticos nacionales.

En cuanto a la impartición de justicia: así como las formas de gobierno son múltiples, los mecanismos de impartición de justicia son diversos. Más que oponer el sistema judicial mexicano a un sistema de justicia indígena, como comúnmente se le ha llamado, es necesario reconocer la existencia de múltiples formas de entender la justicia, el castigo y la reparación del daño. Desde los principios del derecho positivo, la administración de justicia en las comunidades indígenas se ha visto siempre como bárbara. Sin embargo, hay que conocer, debatir y recrear las buenas prácticas que se han dado dentro de las comunidades en cuanto a impartición de justicia. Una buena parte de la impartición de justicia en este país la realizan ya las comunidades indígenas por medio de jueces comunitarios, y éste es un hecho que no puede ignorarse. Más bien, es necesario fortalecer un pluralismo jurídico que ofrezca diversas y múltiples respuestas culturalmente situadas para la demanda de justicia.

En cuanto a la gestión de la seguridad pública: en la actualidad la tarea de proveer seguridad pública en los pueblos indígenas ya es ejecutada por ellos mismos. Aún más: ante la ausencia del Estado, a últimas fechas han surgido policías comunitarias

armadas que han puesto en jaque al sistema judicial mexicano. Frente a una realidad apabullante en la que el crimen organizado ha tomado el control en gran parte del país, la organización comunitaria ha resuelto *de facto*, en muchos casos, la demanda de seguridad. Tal vez es en este rubro en el que la mano del Estado está más ausente, o es más deficiente, pero también en el que el Estado castiga más el hecho de que las comunidades ejerzan las funciones que en teoría le corresponden a él, como lo atestigua la criminalización de las policías comunitarias. Sin embargo, en casos como el de Cherán, en Michoacán, se ha demostrado que la organización comunitaria es una vía efectiva para las labores de seguridad y vigilancia locales. Es una ventaja que en muchos casos las unidades de organización o las comunidades sean pequeñas pues permite tener mayor control del territorio a vigilar y permite articular una pequeña confederación de unidades de vigilancia.

En cuanto a la gestión de los servicios de salud: actualmente el sistema de salud estatal no cuenta con los elementos necesarios para atender a pacientes indígenas en sus propias lenguas (con todas las consecuencias que esto tiene) ni tampoco considera sus propios elementos culturales. La posibilidad de gestionar la salud de manera comunitaria permitiría establecer un diálogo intercultural entre la medicina occidental y elementos de la medicina propia de cada pueblo indígena, un diálogo que permita una atención integral y sobre todo preventiva. En varios casos en los que se han integrado distintas visiones, los resultados son esperanzadores. En varias comunidades de la montaña de Guerrero, las parteras tradicionales han establecido colaboraciones con la medicina occidental que han tenido como resultado un importante descenso en la mortandad materna, algo que no habría podido lograrse sin la participación de las parteras tradicionales.

En cuanto a la educación: mientras los proyectos educativos se encuentren centralizados en el Estado, y los profesores sean sus empleados, las prácticas nacionalistas estatales seguirán siendo replicadas dentro de los pueblos indígenas, y la población estudiantil indígena seguirá estando expuesta a situaciones absurdas como aprender aritmética en una lengua que no habla y que nadie se ha preocupado en enseñarle antes. Las escuelas son los bastiones ideológicos del Estado, y en este sentido es urgente crear escuelas comunitarias propias. Mientras que las escuelas particulares en contextos urbanos con propuestas educativas de vanguardia son toleradas y aplaudidas, el Estado no ha podido crear respuestas educativas adecuadas

para los pueblos indígenas. En un escenario deseable, cada comunidad indígena debería gestionar la educación básica y asociarse con otras comunidades para gestionar la educación superior. Cada comunidad podría contratar a sus profesores, establecer lineamientos de métodos de enseñanza y de contenidos e incluso publicar sus propios libros de texto y materiales didácticos. Parece lejano; sin embargo, hace muchos años fue posible. En la primera mitad del siglo XX, en la sierra norte de Oaxaca las comunidades indígenas contrataban y pagaban a sus propios profesores para las escuelas municipales. Con el paso del tiempo, el Estado ha ido dejando menor margen para la intervención comunitaria en los asuntos educativos, pero desde luego que es posible construir sistemas educativos propios.

En suma, las instituciones comunitarias de los pueblos indígenas necesitan resistir los embates del Estado, pero también deben arrebatarle más funciones. Eso pasa, primero, por desarticular las ideas y las prácticas nacionalistas que pretenden hacernos creer que no debemos cuestionar el papel del Estado en la creación de las condiciones en las que vivimos actualmente los pueblos indígenas. Tal vez así, desarticulando el imaginario que hace del Estado mexicano una "nación única e indivisible", podamos construir finalmente un "Nosotros sin México". Tal vez así podamos ser mixes, rarámuris o purépechas y ya no indígenas. Naciones del mundo sin Estado, todas.

Yásnaya Elena A. Gil
Escritora. Forma parte de Colmix, colectivo de jóvenes mixes que realiza actividades de investigación y difusión de la lengua, historia y cultura mixe. Ha colaborado en diversos proyectos de divulgación de la diversidad lingüística, de desarrollo de contenidos gramaticales para materiales educativos en lenguas indígenas y de documentación y atención a lenguas en riesgo de desaparición.

Este texto forma parte del libro *El futuro es hoy. Ideas radicales para México*, que la editorial Biblioteca Nueva acaba de poner en circulación.

Leer completo

Inventar lo posible. Manifiestos mexicanos contemporáneos

Vivian Abenshushan, Yasnaya Elena Aguilar Gil y Aline Hernández

El manifiesto y su avidez por un futuro distinto es un "género trasnochado" y, por eso, quizás más importante hoy que nunca: una época que necesita de cambio pero que se prolonga en un presente contínuo e interminable. Con estas ideas, el libro, *Inventar lo posible. Manifiestos mexicanos contemporáneos* (Taurus, 2017), pide a más de cincuenta autores que reflexionen críticamente sobre el porvenir desde sus propios y variados horizontes. Los manifiestos que aquí quisimos reproducir tienen en común la reflexión sobre la escritura y el lenguaje, su estado actual y sus posibilidades ideales.

Este libro se presenta hoy en el Hay Festival de la mano de su compilador y editor, Luciano Concheiro, y los autores Emiliano Monge y Eduardo Rabasa y la chef Elena Reygadas.

Contraensayo

Vivian Abenshushan

1/ La literatura y la industria son dos ambiciones que, como bien dijo Baudelaire, se odian con un odio instintivo y, cuando se encuentran en el mismo camino, es mejor que ninguna se ponga al servicio de la otra o, de lo contrario, se producen todo tipo de abominaciones. Nadie duda a estas alturas quién se ha puesto al servicio de quién. Y no sólo en la literatura. Artistas que practican una coreografía social cada vez más ajena a las preocupaciones de su arte; laboriosos negros literarios (o afroamericanos literarios) que maquilan por la noche los folletones que otros firmarán por la mañana; filósofos de cubículo que profesan a pie de página una filosofía que nunca practican; editores que no son editores, sino gerentes de *marketing* sin sensibilidad ni cultura. Ésa es la situación confusa en la que estamos desde que el mercado se convirtió en el único horizonte, infranqueable, de nuestra época.

2/ ¿Y qué vamos a hacer con el mercado? ¿Nos lo vamos a tragar de a poco hasta la indigestión? Imaginemos que la era de la cultura escalafonaria ha llegado para quedarse, que la domesticación es general, que el imperio de lo mismo ha conquistado una prolongada, sórdida e impenetrable recesión estética y vital. Imaginemos que los filósofos se han convertido ya para siempre en burócratas del pensamiento, los escritores en jóvenes promesas adocenadas y correctas, las revistas en réplicas de sí mismas, siempre hablando de los mismos temas, con el mismo estilo, los mismos gestos, el mismo colaborador desfondándose en el maratón de las publicaciones al vapor, las mismas secciones, las mismas formas ensayísticas, los mismos gustos, los mismos homenajes y la misma jerarquía de lo que importa y lo que es insignificante. Imaginemos que nadie se siente incómodo en medio de este paisaje de convenciones monótonas, sin asperezas ideológicas ni sobresaltos del lenguaje. Éste sería el momento de lanzar una bomba.

3/ La confusión que ha promovido el mercado en el arte y la literatura ha terminado por depreciar, también, al ensayo. Se repite esta falacia: "El ensayo es el género más comercial"; la he leído en el blog del ensayista mexicano Carlos Oliva;[1] la leo ahora en el "¡Yo acuso! (al ensayo) (y lo hago)" de Heriberto Yépez,[2] un escritor de mi generación al que sigo desde hace años con interés creciente (y a veces discrepante). El primero atiza contra el ensayo por no tratarse siquiera de un género (es decir, por no ceder un ápice de su indefinición radical, de su plasticidad, ante los tentáculos de la clasificación), y ser "apenas un borrador, una forma de la escritura desordenada o en crisis". (Pecado fundamental del ensayo: ser un género insubordinado, es decir, asistemático y contrario a las formas cerradas —autoritarias— que buscan constreñir en una armonía trucada la prosa inconexa del mundo.) El ensayo, banal y pasajero, dice Oliva, "no puede reflejar mitologías, ni siquiera crear imagologías de larga duración". Por el contrario, el ensayo produce objetos de consumo: "De forma abyecta y rápida, pone al autor y al lector en un circuito de consumo, donde la escritura, en este caso la escritura como ensayo, se vuelve una mercancía y, como lo vemos en la mayoría de publicaciones donde se aloja este seudogénero, crea un fetiche social". Pero, ¿de qué ensayos habla Oliva? De los mismos que Heriberto Yépez: los papeles hinchados de la prensa, los maquinazos de las revistas culturales, los *papers* de Yale, las tesis enmohecidas de la universidad, los artículos coyunturales, la roña reseñil, la verborrea de los congresos, las disquisiciones deportivas, los índices de las revistas certificadas, las memorias políticas, los consejos de jardinería… He aquí el *totum*

revolutum que ellos alegan: "En esta esfera de circulación fetichista y mercantil —insiste Oliva—, no hay diferencias sustanciales entre un ensayo publicado en *Caras*, en la revista de vuelo de Aeroméxico, en la revista de la unam o, incluso, en revistas de culto, pienso por ejemplo en *Granta* o en *Sur*". ¡El ensayo le gusta a la farándula! Definitivamente, remata Yépez, el ensayo "es un género popular, un género en auge. Y como todos sabemos, lo que está en auge es lo peor, lo más denigrante".

4/ Decir que el ensayo es el género más comercial es una falacia que sólo ayuda a perpetuar la gran confusión, del mismo modo que llamar *filosofía* a las prácticas esotéricas de Conny Méndez sólo auxilia al gerente de ventas a lucrar mejor con la desesperación de la gente, alejándola cada vez más de cualquier práctica filosófica verdadera. Dicho de otro modo: nunca la redactriz de *Notitas musicales* ha llamado *ensayo* a sus efusiones chismográficas a la hora de cobrar su cheque; en las redacciones, a los *artículos* se les llama *artículos* y a quienes los escriben *articulistas*; en los pasillos de las revistas culturales, los ensayos son mejor conocidos como *colaboraciones*, y recuerdo que a los maestros de filología hispánica en lugar de ensayos les entregábamos odiosos *trabajos* para aprobar la materia. Oliva y Yépez confunden la escritura con el yugo laboral, y no es extraño que en México haya cada vez menos ensayistas y más profesionales sometidos a su empleador. *Written essay jobs*. En internet las páginas proliferan: "¡Sigue estos diez pasos para hacer un buen *trabajo*!". Prosa mecanizada, prosa de maquila, productos verbales de la era post industrial. Nada que indique la presencia auténtica de un ensayo, es decir, de una escritura asociada al pensamiento autónomo y la práctica de un lenguaje sin servidumbres.

5/ No es que el ensayo se haya democratizado, masificado o envilecido; es simplemente que el ensayo se esfumó. Eso que mis amigos ven por todas partes, esa blablatura contingente y a destajo, esos papeles destinados a la basura del próximo día, son las formas en que hoy se evita, cada vez con mayor eficacia, al ensayo. Bajo el dogma contemporáneo: *to publish or perish*, salido del sistema académico y adoptado de inmediato por la voracidad editorial, el ensayo ha languidecido por la extenuación y el manoseo, vaciándose cada vez más, hasta que deforme y atrofiado (vuelto una criatura inofensiva) lo han invitado a pasearse por todos los congresos del mundo en primera clase. En "*A resurgence of essay*", Phillip Lopate advierte sobre una de las mayores fintas de la inflación ensayística: hacer pasar por ensayos toda esa laboriosa

mecanografía por encargo —un producto de la era liberal— que hoy infesta las librerías. Al menos en eso el pragmatismo gringo es claro: lo que Oliva y Yépez insisten en llamar ensayo, por la fuerza de la costumbre o por espíritu de provocación, en el mundo de las grandes editoriales estadounidenses pertenece a la categoría desengrasada, estándar y si se quiere absurda de la prosa sin ficción (*non fiction prose*), donde proliferan los temas del momento. Los gerentes de ventas no se hacen bolas; ellos saben que si sólo publicaran ensayos, su industria estaría muerta hace tiempo.

6/ La diferencia entre el productor de artículos y el ensayista es radical; es una diferencia estética, económica, muchas veces ética y si se quiere hasta vital. El primero produce una escritura oportunista (coyuntural o alimentaria), fundada en la renuncia de sí mismo, pues siempre rinde cuentas a alguien más (la burocracia académica, el editor de periódico o la industria); el segundo cree en la posibilidad, practicada por Montaigne, Nietzsche, Thoreau, de convertirse finalmente en sí mismo. Uno se denigra en cuanto olvida sus propias ideas (vive en la separación consumada); el otro crece por el simple hecho de asumir el riesgo de su formación interior. Ambición socrática del ensayo (tantas veces olvidada): conocerse a sí mismo. No se trata de una magnificación del yo neurótico, sino de una excursión peligrosa hacia los dilemas personales (incluso si se escribe sobre cualquier otra cosa), un viaje que no excluye la posibilidad de una transformación. ¡Qué peligro un hombre nuevo! Nada de eso es posible en el horizonte de los artículos de consumo masivo, situados estratégicamente en los *lobbies* de los hoteles, las mesitas de centro y los portales de café: botana para aliviar el aburrimiento de las horas muertas.

7/ El olvido de sí: he aquí el dogma de nuestro tiempo. Ninguna cosa que avive nuestra conciencia sobre las miserias del mundo tal como está, ya no digamos sobre nuestras propias inercias. La no ficción y sus temas de actualidad son un formato útil para reproducir el sistema que hoy se resquebraja para volverse a edificar. Ideas recicladas, de fácil consumo, escritas en un estilo neutro y legible, fáciles de citar. Toda esa abyección que Oliva critica sin concesiones. Sin embargo, al hacerlo, actúa como esos francotiradores que a pesar de su sofisticación, o quizá precisamente debido a ella, equivocan el blanco y en su lugar terminan por derribar a los civiles. Ya hemos visto cómo el ensayo ha sido oficialmente condenado a desaparecer bajo la tiranía de la información, la polémica y el entretenimiento, las tres formas predilectas de la falsa democracia de la cultura de masas. ¿Para qué fustigarlo más? El mercado y la

academia, las tecnocracias del conocimiento, lo han puesto hace tiempo de rodillas. Es a esas instancias a las que hay que prenderles fuego. ¿Cómo? ¡Con las armas corrosivas del ensayo!

8/ Pienso en algunas vías de salida. En primer lugar, hay que desescolarizar al ensayo, sacarlo al aire libre, como hacían Montaigne (que amaba pensar a caballo) o Thoreau (que practicaba un pensamiento a campo traviesa). Al entrar al claustro, el ensayo sufrió su primera domesticación. En lugar de la escritura nómada y libre, se fijó el texto formateado (*intro-development-exit*); en lugar de la digresión (ese paseo anarquizante castigado por los sinodales), la estructura y el orden; en lugar del pensamiento excéntrico, la repetición irreflexiva de teorías prestigiosas; en lugar de la imaginación, la objetividad y la racionalidad desapasionadas; en lugar de las propiedades subversivas del humor, la solemnidad y los ídolos del rigor; en lugar de la experiencia personal y autodidacta, el conocimiento de segunda mano; en lugar de la escritura, el lenguaje esotérico del especialista. Desde los reportes de lectura de la educación media hasta las tesis de posgrado, todo está hecho para reencaminar al vago de los géneros literarios, al ocioso y accidental, heterodoxo y subjetivo, el género experimental por definición: el ensayo.

9/ En segundo término: no mutilar. Si te piden un ensayo para una publicación periódica no concedas un ápice en el tema, la extensión, el lenguaje, la visión ni —que me perdonen los editores— el *dead line*. Es una idiotez pensar en que te volverás ensayista escribiendo reseñas de libros abominables o bajo el yugo del cronómetro. Lo único cierto es que no podrás escribir si no tienes tiempo para pensar (o simplemente para perder el tiempo).

10/ El blog (internet en general) podría ser una zona liberada para el ensayo, una zona apartada de la meritocracia académica y la rentabilidad comercial, es decir, ajena a los intereses de la industria o la nueva escolástica y por eso abierta a la experimentación más radical. En la prosa fragmentaria que internet propicia, el ensayista puede practicar la insolencia sin temor a los editores y, sobre todo, explorar pacientemente sus posturas más personales, arriesgadas o incómodas, calibrar la relación consigo mismo. Las tecnologías digitalescomo bitácoras de nuestros procesos mentales y estéticos. Ya no el libro acabado, inamovible y fijado para siempre, sino una forma abierta y en permanente reconfiguración, con reflexiones ulteriores, diálogos entre

imagen y texto, referencias cruzadas, derivas. Y la participación del lector. Si disolvemos las viejas jerarquías que encumbraron al autor, ¿encontraremos tal vez el espacio de una nueva dialéctica? Sin embargo, la escritura en internet ha reproducido algunos de los peores vicios mediáticos: la polémica pedestre, la instantaneidad, el insulto, la pobreza en la argumentación, la proliferación de los frankensteins del ego, el facilismo y la autopromoción. Aun así, las posibilidades de ese universo son más vastas y diversas que las de las rutas ya conocidas. (Sería relevante estudiar los modos en que los procesos digitales modifican también la forma del ensayo analógico.) Además, la red parece una zona más propicia para la digresión que la página, y en su forma de saltos y *links* ha dotado al ensayo, *a posteriori*, de su residencia natural. Algunos ejemplos: el ensayo digital (o proyecto transmedia) del escritor inglés Will Self, *Kafka's Wound* (http://thespace.lrb.co.uk/), que es simultáneamente un archivo, un documental, un viaje personal y una lectura incisiva de la obra de Kafka, todo eso reunido en una web rizomática, atravesada por hipiervínculos que conducen hacia grabaciones de música Klezmer, fotografías, lecturas en voz alta, videos. Ander Monson también ha explorado las posibilidades del ensayo como laboratorio de la escritura en su libro-web, *Vanishing Point* (http://otherelectricities.com/vp/). Están los proyectos mixtos de Belén Gache quien teoriza sobre su práctica experimental en ensayos o manifiestos que son también piezas de escritura robot (http://belengache.net/). Lo cierto es que en internet y en la nueva realidad digital del texto, crecen dimensiones aún no exploradas a fondo para la escritura.

11/ Contrario a lo que escribe Yépez en su ensayo, aunque siempre lo haga con un poco de guasa —ensayista guasón—, creo que el ensayo ha emigrado a la periferia, si es que alguna vez salió de ella, para sobrevivir a su extinción; ha radicalizado su carácter anfibio, inasible, movedizo, su permanente capacidad de ser otra cosa. Por ejemplo, ser *crítica ficción*, un género antípoda de la *non fiction prose*, un híbrido inventado por Yépez mismo: ¿qué habría sucedido si Max Brod no hubiera defraudado a Kafka? La respuesta es *crítica ficción*, la muestra de que el ensayo también practica la imaginación de lo posible y no sólo la argumentación plomiza. En medio de ese gran sentimiento de acabose que hoy ensombrece a la literatura, el ensayo se ha vuelto tránsfuga, evoluciona, se aproxima a otros géneros, los ayuda a salir del atorón. Como a la novela, que parecía ya muerta hasta que se confundió de nuevo con el ensayo y se oxigenó (pienso en Magris, Coetzee, Levrero, Foster Wallace, Tabarovsky, Knausgård, Vila-Matas, quien hace poco declaró: "Mezclar a Montaigne

con Kafka, ésa me parece la dirección"). Hay que releer esos cuentos de Pitol que acaban como ensayos o esos ensayos que terminan como cuentos para alimentar al "monstruo informe" del ensayo, en lugar de engordar sólo a la razón. Hay que ver los video-ensayos de Laura Kipnis, los *copy-paste* de David Shields, las bitácoras, investigaciones y prácticas del chisme de Ulises Carrión, las redirecciones digitales de Monson y Self (diálogos electrónicos entre el ensayo e internet) para ir más allá de los confines de la página o simplemente volver a Montaigne que hizo del ensayo algo más que un género, un arte de vivir, lo mismo que hacen hoy los explosivos Hakim Bey o Michel Onfray, aunque lo hagan desde otros extremos del temperamento y la actitud política.

12/ Desde hace tiempo me gusta pensar en el ensayo como el vago de los géneros literarios, un género indócil y errabundo, una forma de pensar que puede llevarse a cualquier parte. "Mi espíritu no anda si mis piernas no lo mueven", escribió Montaigne en una frase casi idéntica a esta otra de Rousseau: "Sólo puedo meditar mientras camino. Si me detengo, dejo de pensar; mi mente sólo trabaja con mis piernas". También Nietzsche expuso en la *Gaya ciencia* cómo deletreaba sus conjeturas con los pies: "Yo no escribo sólo con la mano; el pie también quiere escribir conmigo. El camino va por mí, firme y valiente, unas veces por el campo, otras por el papel". *El camino va por mí:* ésa es la forma no fosilizada del ensayo, su antimétodo. Mientras la academia y el mercado escriben a favor de sus propias convenciones, el ensayo sospecha de toda convención: se ríe del aparato seudocientífico, rechaza la idea de composición, traiciona las expectativas del lector, pone en duda la posibilidad de llegar a alguna parte. "Ni para regresar ni para concluirlo, para eso se emprende el camino", insiste Montaigne. ¡Oh pecado del ensayo, abjurar del éxito! Nadie le perdona todavía que sea una *mera tentativa*, que se insubordine ante el valor supremo de la eficacia. El ensayista se niega a producir resultados; para él, perderse es una forma de aprendizaje. ¿Puede haber algo más ajeno a los procedimientos del pensar filosófico o científico que la idea del extravío como un fin en sí mismo? En *Elogio de la vagancia*, Guillermo Fadanelli lo ha llamado así: el *pensar vagabundo*, es decir, la posibilidad de que cada hombre obtenga "sus propias conclusiones en vez de seguir a ciegas las ideas de otros". El ensayo es eso: atreverse a fracasar, como quería Beckett para toda escritura, ahí donde nadie se atreve a fracasar. ¡Y se disgrega como un rebaño sin pastor (un rebaño que ha dejado de ser un rebaño)! Por eso la saña: el ensayo es subversivo. Es lo contrario al orden, la linealidad del discurso, la eficiencia del

lenguaje, el axioma, el final. Su recurso más rompedor, la digresión, lo saca siempre de cauce, lo vuelve un descarriado. "Si la digresión cuestiona algo —ha escrito Damián Tabarovsky, autor de *Literatura de izquierda*— es la jerarquía; impugna toda idea de superioridad (no hay temas más importantes que otros); no concibe las funciones heredadas, los méritos, las distinciones; suspende la homogeneidad, la verticalidad, el prestigio; avanza por desplazamientos; abomina la seducción (la digresión aburre); no reconoce límites (para ella todo tiene que ver con todo); impide la comunicación (es imposible de resumir); la digresión es maleducada (adopta siempre la forma de la irrupción)". Por otro lado, la digresión no es rentable, está ligada irremediablemente al aplazamiento. Mientras la finalidad del mercado es acortar el tiempo para disminuir el precio y aumentar la producción, la tarea de la digresión es justo la contraria: suspender el tiempo, retrasándolo al interior de la obra, alejarse de la conclusión, como ese horizonte que va quedando atrás en el espejo retrovisor. En el ensayo se experimenta la lentitud como interrupción del circuito del capital. Por eso es un género "poco rentable".

13/ Además de réprobo, el ensayista es impúdico: lo vemos pensar frente a nosotros. Al contrario de los filósofos de cubículo, que evitan su propia persona como si obraran como iluminados, el ensayista extrae sus lecciones de la experiencia (no de la teoría crítica regurgitada, sino de la teoría que interviene para cambiar la vida); de ese modo cada ensayo que leemos no sólo "representa lo más que podemos acercarnos a otra mente" (Monson), sino también a otra existencia. La página sería el momento de ese movimiento complejo, desordenado y dubitativo del pensamiento donde se experimenta la propia vida como escritura.

14/ Últimamente el ensayo me interesa menos como un paseo (a la manera de Hazlitt, Stevenson o Woolf), que como un paseo llevado hasta el límite, una *deriva*. Y con eso quiero decir: una desorientación de las influencias consabidas, el desvío de los códigos en los que vivimos. *Deriva* es el término que inventaron los situacionistas franceses para llamar a sus deambulaciones por los suburbios, una estrategia (estética y política) de paso ininterrumpido hacia territorios no habituales o negados de la ciudad: incursiones en los barrios marginales, las estaciones de trenes abandonadas, los edificios en construcción, los tugurios. Entendida como una renuncia al *statu quo*, la deriva desatiende las transacciones del espectáculo, el consumo o el trabajo que imponen su hegemonía en la organización urbana. Cuestiona el turismo y la

publicidad. Propone la errancia y la inversión de los valores. Detesta la especialización de las actividades urbanas y busca recuperar la experiencia que le ha sido expropiada al hombre contemporáneo. El ensayo que me interesa sería exactamente eso: la trasposición de la caminata bucólica (inofensiva) a través de los meandros de la mente, por la afirmación del riesgo como potencia de la escritura (y la vida).

15/ Una última provocación. El ensayo entendido como deriva (una investigación subjetiva cuyo final nunca está fijado de antemano), más que literario es un género libertario. Lo llamaré contraensayo. ¿Y qué es? Tal y como aquí lo concibo, sería el ensayo que ha asumido que no tiene un lugar propio (ni cuota en la academia ni nicho en el mercado), pero esa falta de lugar, esa forma de situarse al margen de lo que ya es en sí mismo marginal, lejos de llenarlo de resentimiento le permite hacerlo todo, cualquier cosa, lo que le venga en gana. Puede darse el lujo incluso de ensayar. Ser el laboratorio de todas las formas, el lugar de un estallido. El origen de otra prosa. No un género (la novela, el ensayo, esa otra cosa), sino escritura nómada, que deriva, que trastoca, es decir que no se ha instalado en formas sedentarias que están ya vacías, y que no dialogan más con el presente. Disgregado y anárquico, contrario a la norma, a medio camino del manifiesto y la diatriba, lanzado a las nuevas formas de pensar que ofrece la red o haciendo la crítica de una escritura domesticada: el contraensayo desea un más allá del ensayo, un extrarradio. Busca *hackear*(se): reconfigurar los sistemas de pensamiento. El contraensayo es zurdo, piensa el mundo desde otro lugar. Es político porque la crítica siempre es política (y no se puede hacer desde los espacios hegemónicos). Desciende de una línea que viene de las vanguardias aunque no pretenda volver nostálgicamente a ellas. Pero reproyecta en la sensibilidad contemporánea una de sus ideas más peregrinas: la superación de la fractura entre arte y vida. En otra escala (acaso doméstica, menos totalizadora) el contraensayo busca cambiar la (propia) vida. Es un laboratorio no sólo del lenguaje, sino también de la existencia. El contraensayo (o ensayo performativo) como escultura de sí. Para empezar.

16/ Pienso, por ejemplo, en mi desempleo voluntario. No se trata simplemente de exhibir el título de ensayista (o bloguera) desocupada, mucho menos de escribir encendidas críticas a la vida activa desde el asiento de la oficina, desde la servidumbre. Se trata de correr el riesgo de dejarlo todo y renunciar al trabajo (o a esa versión del trabajo actual: opresivo, extenuante, abusivo y que nos deja vacíos). Inventarse otra

forma de vivir, creando estrategias vitales y estéticas para contrarrestar la indigencia del mundo. El contraensayo no es impostura. Lleva a cabo un cuestionamiento a partir de una toma de conciencia. No es un programa, mucho menos un tratado. Tampoco es prédica ni doctrina. Es ensayar la creación de un mundo propio y colectivo, distinto a la vida de segunda mano que nos ofrecen las instituciones del arte, el hiperconsumo, la obsesión tecnológica. "Filosofar es hacer viable y vivible la propia existencia allí donde nada es dado y todo debe ser construido" (Onfray). Epicuro afirmó que los argumentos de la filosofía son vacuos si no mitigan algún sufrimiento humano. Algo parecido afirma el contraensayo.

17/ Antes del contraensayo, en los orígenes de *Escritos para desocupados*,[3] se encuentra un agotamiento físico acumulado que taladraba mi vida. Me sentía decepcionada de la literatura (o lo que quedaba de ella después de leer un suplemento literario o una revista en cuché). Pólvora mojada, neutralización del espíritu crítico, resignación o incluso regocijo frente al mercado, mediocridad formal, competencia salvaje por las razones equivocadas (ya no se trataba de defender una postura estética, sino un lugar en el *ranking* semanal). Los nuevos *ismos*: conformismo, arribismo, conservadurismo. Y de pronto me vi a mí misma trabajando en un montón de estupideces (televisión incluida) para eso… Trabajaba mucho y me pagaban mal. ¿Pero de qué iba a vivir si ya había tenido mi desencuentro (casi por las mismas razones) con la academia? El espíritu de los tiempos me asfixiaba. Sin embargo, durante un viaje a Buenos Aires, que padecía su propia crisis, tuve una epifanía. Un momento de verdad. Una auténtica conmoción en un lugar y una hora señalada, como aquellas revelaciones que preceden a la conversión (*hápax existencial*, lo llama Onfray). Me topé con un esténcil. Eso es todo: un rayón en la pared. Pero no era un esténcil cualquiera, era lo que gritaban las calles, la síntesis de una atmósfera cultural emancipatoria que buscaba caminar en sentido contrario al *espíritu del fin* (o la acumulación material como último horizonte de las aspiraciones humanas). Mata a tu jefe: renuncia, decía el esténcil y lo hacía con humor. Ya lo he contado antes; lo he contado demasiadas veces. Podría creer incluso que me lo he inventado, si no fuera porque conservo la foto. ¿Qué entendí entonces? Que el trabajo es la destrucción del ser. Digan lo que digan los que dicen misa y los *managers* y los *coaches* y Freud y las buenas conciencias y los legisladores que ahora aprueban una reforma laboral para esclavos. Trabajar mata. No es metáfora ni eslogan. Las "víctimas necesarias" del neoliberalismo (los suicidas de las fábricas de Shenzen, los quemados a lo bonzo de

Telecom, las mujeres de Ciudad Juárez —explotadas, desaparecidas y asesinadas—, el *karoshi* de los japoneses extenuados) actualizan todos los días la violencia del sistema por el trabajo. Muchas otras cosas se aniquilan por esa vía: las aspiraciones individuales, la libido, la dignidad, la imaginación, la mirada crítica, las ganas de vivir, el sistema nervioso, las arterias y el colon. En la jornada de doce horas promedio del trabajo contemporáneo, no hay espacio para la escultura de sí. Tampoco para la empatía o la idea del otro: se propaga la competencia y la lucha salvaje, el sálvese quien pueda, la desconfianza común. Es pura supervivencia, nuestro retorno al estado animal anterior a la comunidad. Y a mí me producía una profunda tristeza. Pero después del abatimiento vino el contraensayo: el experimento en busca de la transfiguración vital.

18/ Nunca antes (ni después) tuve tanto tiempo para pensar como entonces. A los pocos meses de mi desempleo voluntario, me volvieron las ganas de *ser* con tanta virulencia que me volqué a escribir, fundé una editorial y hasta tuve un hijo. Nadie me puede decir que el ocio no es fecundo. Tumbona Ediciones y Oliverio, el libro que termino ahora, se convirtieron en extensiones de mi libertad recuperada. ¿Qué tiene que ver todo esto con el ensayo? Que la existencia *es* el ensayo, el espacio del tanteo, el sopesar de contrario. A fin de cuentas, la construcción de uno mismo también es, como el ensayo, un programa inacabado. Me decía: si creo que condenarse a la asfixia decretada por nuestra época es un error y no hago nada en mi vida concreta para contestarla, ¿de qué me sirve escribir? Deseaba resolver esa cojera. De ahí, nuestra editorial (otro contraensayo): una zona antijerárquica que se declararía inconforme frente al estado de cosas, no sólo a través de su catálogo, sino poniendo a prueba otras formas de convivencia. Fundamos una cooperativa, horizontal, sin oficinas, sin checadores de tarjeta, sin accionistas, sin horarios, sin jefe y, presumiblemente, sin dinero. Nuestra intención más o menos chiflada era crear para nosotros (un grupo de personas hartas del hartazgo) una nueva modalidad de la existencia, además de ser un lugar que evitaría los circuitos tradicionales y que propiciaría la experimentación, abriendo un espacio a todo aquello que el mercado negaba (el ensayo en primer lugar). Libros con espíritu heterodoxo e irreverente. Libros impuros. Bajo el lema: "El derecho universal a la pereza", desafiaríamos la lógica de la productividad que había ahogado también a la industria editorial. Publicaríamos pocos libros y tendríamos mucho tiempo libre. Cambiaríamos el principio de la ganancia por la complicidad, la

creación y la responsabilidad colectivas. Y pactamos que una vez que esas condiciones desaparecieran de nuestro horizonte para convertirnos en una empresa como las demás, nos esfumaríamos.

19/ "La única pregunta válida es saber cómo vivir" (Annie Le Brun). Ésa es la pregunta diaria del contraensayo. En Montaigne, ensayar era una actividad al mismo tiempo reflexiva y vagabunda (hecha de libros, pero también de viajes) que desembocó en una existencia consecuente (cultivar la sensatez en un mundo que se dirigía al caos). Sócrates, Diógenes, Aristipo, Epicuro, Séneca, también fueron filósofos que ejercitaron el pensamiento, pero sólo en función de transfigurar la vida. ¿Y no ha sucedido algo parecido con las prácticas estéticas y filosóficas del andar? Los paseos de Rousseau o Kierkegaard, la *flânerie* de Baudelaire, las incursiones urbanas del dadaísmo, las derivas situacionistas, los *tours* por lugares inútiles de Fluxus, el observatorio nómada de Francesco Careri y el grupo Stalker, han sido formas de poner al descubierto la pobreza esencial de una vida que no se pregunta cómo ser vivida. "La Orden de los Caminantes es la Orden de los Hombres Libres", escribió Thoreau, quien decidió andar sin rumbo fijo, como Diógenes, callejeando lejos de la aldea en busca de la singularidad. "La fórmula para derrumbar al mundo —escribió Debord en 1959— no la fuimos a buscar en los libros, sino vagando junto a cuatro o cinco personas poco recomendables […]. Aquello que habíamos comprendido no fuimos a contarlo a la televisión. No aspiramos a los subsidios de la investigación científica ni a los elogios de los intelectuales. Llevamos el aceite a donde estaba el fuego." De pronto he intuido que el carácter digresivo del ensayo, sus deambulaciones periféricas, guarda un fondo altamente explosivo. El ensayista es un disidente, se rehúsa a ser codificado. O en otras palabras: el contraensayo se parece cada vez más a ese acto sugerido por Debord: abrir los tejados para poder pasear a través de ellos. Se trata de agregar una idea (una sintaxis), donde antes no la había; elegir un mirador distinto al de las representaciones clásicas del poder, las instituciones, las escuelas; asediar la realidad desde ángulos desacostumbrados; dar un salto al vacío fuera de las convenciones; producir un extrañamiento; buscar un más allá de la existencia mutilada a la que nos orilla un mundo inhóspito.

20/ Si las termitas de la reducción, esa forma en que los medios estandarizan la cultura en su nivel más bajo, han tomado al ensayo por rehén, entonces escribamos contraensayos: libres, anarquizantes, imprevisibles, anómalos. Ensayos escritos a varias

manos, en colaboración, tumultuosamente o en parejas. Ensayos de *código abierto* (*wiki-ensayos*) que propicien las colisiones del *yo* (todo lo sabremos entre todos). Ensayos escritos en los márgenes o a pie de página, con diagramas de flujo o en Flash; ensayos que se contaminen de la ductilidad del texto digital, la proliferación de *links* y las intermitencias contemporáneas. Ensayos en red, con digresiones progresivas. Ensayos zurdos que se sustraigan a la serialidad productiva o al mero uso retórico. "El ensayo es el mejor medio para *hackear* al sistema" (Ander Monson). Después de todo, ensayar, como el andar disidente, es alejarse de cualquier servidumbre mental, llevar el aceite a donde está el fuego.

Vivian Abenshunshan.
Escritora, editora y tallerista. Es autora de *Escritos para desocupados* (Surplus, 2014).

[1] Carlos Oliva, "Nueva repetición sobre el ensayo": colivamendoza.blogspot.mx/2008_02_01_archive.html.

[2] Heriberto Yépez, "¡Yo acuso (al ensayo) (y lo hago)!", en *Contraensayo. Antología de ensayo mexicano actual* (selección y prólogo de Vivian Abenshushan), México, unam, 2012, pp. 97-102.

Nombre del blog que escribí durante siete años de desocupación voluntaria. Dedicado a la crítica del trabajo contemporáneo, la bitácora se transformó más tarde en libro *copyleft*, publicado por Sur+ Ediciones. Como proyecto de *crossmedia*, el libro sufrió una nueva metamorfosis, convirtiéndose a su vez en una página *web* donde la exploración ensayística se prolonga por otros medios (imagen, video, hiperlinks): www.escritosdesocupados.com

---

KA'AMÄ'ÄNY: 6

Yasnaya Elena Aguilar Gil

Jaapy ëjts. Ayuujk ëjts njä'äyy. Nnay'amtoojëp ëjts pën ëjts te'n yë n'ää n'ayuujk tkäjpx'änp. ¿Pën ëjts te'n nka'amä'äny tpatmëtoo'änp? Tu'uk ää majtsk ää ëjts ja ayuujk yää nyäkä'äny.

Mëtu'uk:

Ku atom ja n'ää n'ayuujk nkajpxyën, ku atom ja n'ää n'ayuujk njä'äyën jaay ja apaajxën naktä'änyën, jaay wyä'äk'ey, jaay tyany. Ka't, ka't jyantsy ku ëjts n'ää n'ayuujk kyatunkpaaty, nëm ja jä'äy ntukmëtokukyën ku atom ja n'ää n'ayuujk ntamatyääjkyën, ntajujky'äjtyën. Ka't jyantsy ku meets ëëts tëë xni'mtsyët ku ka't ëjts n'ää n'ayuujk tsyuj, ku ka't yakjä'äyy, ku ka't yakki'pxy. Këtee ëëts nëkoo xjën'ëëny, ka't ëëts meets n'ukjantsyjä'wynyët: ka't jyantsy, këtee m'ë'ntä'äkt. Jaay yaktänt. Ku atom ja n'ää n'ayuujk nkajpxyën ëjxnëjkxp ja jënmä'äny mëte'ep wänp ku ka't tsyopaaty ku m'ayuujkjä'äy'ätt.

Mëmajtsk:

Ta'akäjpx yë maxu'nk anä'äjk yë m'ayuujk. Këtee x'amä'ät'aty. Këtee xkupiky ku myatä'äkt ja jä'äy mëte'ep wänp ku ka't atom n'ayuujk tysuj, këtee ja n'ää ja n'ayuujk ntsë'ëminyën ku näjty nnëjkxën, ku näjty n'o'ojkyën. Këtee ja m'ää m'ayuujk mëët näjty m'aknëtajy. Takumay m'anä'äjk yë ayuujk, tamayät yë ayuujk te'ep yë joon xyëëmeepy, takumay xë'nety tu'uk tu'uk yë kipy txëë'ätt. Mooy m'anä'äjk ayuujk tam jëkeexy nääjx kämën, tam jëkeexy nëëjën, tam jëkeexy pojën, tam jëkeexy pu'ts moojkën te'ep yakxon të'kxp ku än pyääty.

Mëtëkëëk:

Këtee mejts nayte'n m'apexy. Jä'äm taxontä'äjkyën ku pën ayuujk ttseky takyujt, ka't xtaxe'ekt, pëtëk, tanë'ejx. Jantsy tsuj ku pën jam y'änmëjä'änjotp myixy ja tsojkën jëts ayuujk t'akyujy. Ka't xtaxe'ekt pën ka't ka'pxy ää ayuujk tkäjpxpääty: tukmëtokuk, këtee x'amä'ät'aty ja m'ää m'ayuujk, wa'n tsuutsën t'äätsy jëts nijuun y'ääts kyapott.

Mëmaktäxk:

Jatyëkey yë jënmä'äny: ka't jyantsy ku jä'äy y'ayey ja' ku ayuujk tkäjpxy. Ku m'ayuujk xjatyëkeenyët ka't ja'ëp yë nyëkejy ku kajaa mejts ja meeny xpäätä'än. Jotkujk'äjtën yë ayuujk, ku pën y'ayuujk t'apexy ja y'ääts jyatyëkeenyëp, ja akäts jëmä'äny tu'ukteny yakmatäknëp jyënmä'änyjotp. Jaa jä'äy kumeeny, jaa jä'äy kunääjx kukäm, nayte'n jaa jä'äy jantsy ku'ää ku'ayuujk. Ayoop, jotkujk, tu'uky na'amuk tam ayuujk jä'äyën ntsopääjtyën jëts tu'uky ja n'ayuujk nkäjpxën n'ijxyeejtën. Tii te'n mtamëjyëp mtakëjxpyëp ku tëë m'ää m'ayuujk xjatyëkeeny. Tii te'n tyatsuj ku m'ääts x'ëjxwetst jëts tu'mtsy amaxän ja'y xakmatä'äkt: nitii kyatsuj.

Mëmëkoxk:

Jä'äy. Yakyuj. Amtoo yaktëë. Jä'äy yë m'ää m'ayuujk. Ejxtä'äy, ëjxpëk. Tsep ijty jyakaxi'iky, këtee xtsë'ëk, yujp yë. Pën mkajpxpy mejts yä'ät neky, ja nyëkejy ku tëë xakyujn. Tanë'ejx ja mmuku'uktëjk xë'n atom n'ää n'ayuujk tjä'ätyët. Jä'äy tii mjënmaapy, jä'äy tii mtsejkpy, jä'äy mää japom mnëjkxä'än, jä'äy ejtp, jä'äy ayuujk. Pën jam to'ktääjk xmëët, ayuujk xxëëmo'oty jëts ayuujk ja xyëë xkëjxjä'äty. Pën jam maxu'nk kyaxi'iky, ayuujk xyëë xpëtääjkët.
Mëtutujk:
Ka't tee ää ayuujk mëte'ep tu'ukteny wä'äts. Ka't wä'äts ayuuj tee. Ka't xjënma'aty ku ka't yë ää ayuujk tsyopaaty ku tu'uk majtsk amaxän ayuujk xaktiny. "Axux" ka't yë y'ayuujk, "almohada" ka't yë y'amaxän. Tëkäjtstëp ejtp yë ää ayuujk, nitu'uk kyawä'äts, aktu'uky tsyopäätt.
Käjpx ayuujk, këtee xak'ooky, nijuun.

Manifiesto: 6

Yásnaya Elena Aguilar Gil

Toda la historia de la sociedad humana, hasta la actualidad, es una historia filtrada por el lenguaje. O no. Lo filtran las lenguas. Ciertas lenguas. Se trata de un texto escrito en lengua mixe que (probablemente) no puedes leer. El texto manifiesta esa inaccesibilidad en potencia para ciertas personas. La imposibilidad predica, dice, presenta y sirve de argumento.
Primero
Este texto no es una traducción en espejo. Aun cuando sean seis los apartados, el contenido de este texto y del que fue escrito en mixe no se corresponden. Se replica la forma pero no el contenido que queda sellado, por ahora, para mixehablantes alfabetizados.
Segundo
La mayoría de los libros editados en lenguas indígenas nacen como ediciones bilingües, en los que la otra lengua es siempre una lengua hegemónica, pero terminan siendo leídos casi exclusivamente en esta última. La mayoría de los libros editados en lenguas hegemónicas nacen como ediciones monolingües. La presencia de una lengua hegemónica no debería ser necesaria para otorgar licencia de publicación en lenguas indígenas. Su presencia es innecesaria en los libros escritos en lenguas indígenas a menos que los libros en lenguas hegemónicas nazcan también bilingües, con una traducción a alguna lengua indígena.

Tercero
La diversidad de las lenguas del mundo es asombrosa como asombroso es el pequeño número de lenguas en las que se publica el mundo. El mundo se habla en más de siete mil lenguas y podría leerse en otras tantas.
Cuarto
Lo que sabemos sobre el trabajo del traductor, sus posibilidades y sus complejidades se establece sobre la interacción de un pequeño subconjunto de las lenguas del mundo. Los retos de una traducción del japonés al mixe o del sami al mazateco pueden develar nuevos aspectos sobre el la teoría de la traducción.
Quinto
El texto que (probablemente) no puedes leer encontrará, si corre con suerte, a sus potenciales lectores. Posiblemente sean muchas las personas que puedan leerlo, existe una probabilidad casi ridícula de que se le confiera cierta importancia y tal vez, tal vez, sólo entonces, alguien, otra persona, decida que puede ser traducido al zapoteco de la sierra, o al español. El camino que puede develar el contenido de ese texto en mixe es largo y depende en primer lugar de la recepción que pueda tener entre lectores mixehablantes.
Sexto
Hay textos que no podemos leer.

Yásnaya Elena Aguilar Gil.
Licenciada en Lengua y Literatura Hispánicas, forma parte del colectivo colmix (Colegio Mixe).

Sorge Partum

Aline Hernández

(Un camarada se acercó a mí al final de la reunión. Habíamos estado discutiendo el último comunicado pero nadie parecía recordar el contenido del mismo más allá de la forma. "Estoy preocupado —me dijo—, ¿y si lo mismo ocurre con los simpatizantes del partido? Es decir, ¿si no recuerdan el contenido y sólo la forma?, ¿si lo fundamental

se ha perdido y sólo quedan las superficies?" "En ese caso habremos perdido la potencia de afectar", le respondí.)

N. V.

(Que ninguna escritura sea donde falta la potencia)

D. G. *et al.*

1. Una escritura que se cuestione el sentido de la escritura misma, que busque constantes encuentros consigo, que se pregunte activamente por qué medios es que se busca gobernarla y los combata activamente.

2. Una escritura que como consecuencia de estos interrogantes busque la ruptura, que la abrace y se deje abrazar por ésta, que supere así en cada caso la conciencia que de ella se tiene.

3. Una escritura que sea, al modo de E., de la estirpe de los vivientes-videntes, que se sobreponga a la falsificación de la vida mediante la imposición de sentimientos tales como la tristeza, la sumisión, el odio y el resentimiento.

4. Una escritura que acaso se avergüence de avergonzarse y recurra a la potencia y la explosión para salir de ese letargo impuesto, de ese constante esfuerzo por cercenarla, apagarla, mutilarla y gobernarla.

5. Una escritura que no busque convencer, controlar u obedecer, sino que funja como medio de contagio y espacio para la potencia compartida, la insumisión y el juego; como lugar de y para la vida.

6. Una escritura viva que no necesite de otros mecanismos más que la vida y potencia que lleva en sí para hallar a aquellos y aquellas dispuestos a recibirla, a encontrarse con ella, a dejarse afectar por ella al tiempo que la afectan: a entrar en ese juego prodigioso de afectaciones que logran formar un todo más poderoso.

7. Una escritura que sepa cuándo pausar o detenerse, que sepa cuándo es necesario protegerse o defenderse, pero que también sepa cuándo debe de acelerar, precipitarse o detonar.

8. Una escritura que no sueñe despierta, sino que viva despierta, que supere la moral y apele a la ética y al conocimiento.

9. Una escritura dispuesta siempre a sorprenderse porque aún no sabe de lo que es capaz: *un asunto de gran experimentación.*

Aline Hernández.
Historiadora del arte. Actualmente cursa el programa de maestría Critical Studies in Art and Culture en Vrije Universiteit en Ámsterdam.

Leer completo